speare's frank supermoral realism nor his robust acceptance of mere elemental life in its brutal actuality.

To Gundolph himself, permeated as he is by the new life-feeling of which Nietzsche is the great exponent, Shakespeare seems a symbol of the superconscious, supermoral vital impulse which wills life unwearyingly; and Shakespeare's work seems the symbol of sovereign concrete reality "beyond good and evil." Therefore, finding in him the power to endure and to present the depths and heights of reality, its brutality, its concrete 'individualness', he thinks that the time is now ripe for a new interpretation of Shakespeare, and for a new translation. This translation he himself is making.

Thus the story of Shakespeare's influence in Germany is seen to form an important chapter in the story of the development. of German mental life, and in the history of German civilization. At the same time it has typical value. A similar investigation of Shakespeare's influence in England would be both interesting and valuable. In many ways the judgments in this book, and the whole argument, are strongly colored by Gundolph's Nietzschean outlook upon life; yet though one may sometimes disagree, as e. g. in the case of his onesided and petty criticism of Schiller, one is always stimulated; moreover, the treatise contains many excellent and suggestive appreciations of Shakespeare's work; thus the book is one which should in every way command the interest of the English-speaking public. It is a masterpiece of historic criticism, competent, vital, original.

LOUISE MALLINKRODT KUEFFNER.

Vassar College.

NEUE FAUSTLITERATUR.

Die deutsche Faustforschung der letzten Jahre hat sich, soweit sie mir fruchtbar und fördernd erscheint, vorzüglich mit dem Problem der Entstehung der Dichtung beschäftigt. Sie hat, um nachschaffend das Geheimnis zu ergründen, tiefer als bisher geschehen war, in die Werkstatt des Dichters einzudringen versucht und hier in der wunderbaren Verschlingung der magisch-theosophischen Mystik mit Herders gärender Geisteswelt die beiden Grundmächte erkannt, die den dichterischen Schöpfungsprocess heimlich bestimmten. Der Untersuchung dieser beiden Grundmächte sind denn auch die Schriften gewidmet, die hier besprochen werden sollen. Da ich glaube in meinem Faustcommentar (New York, Henry

Holt & Co., 1907) den ersten Versuch gemacht zu haben, die Doppelwelt, die die Weltanschauung des jungen Goethe umfasste, genauer zu prüfen, so sind mir zunächst vielleicht einige persönliche Bemerkungen erlaubt.

Als ich vor ungefähr zehn Jahren an die Ausarbeitung meiner Faustausgabe schritt, war mir längst klar geworden, dass sich mit der überlebten philosophischen Erklärungsweise eben so wenig anfangen lasse wie mit der landläufigen Mikrologie der sogenannten Faustphilologie. Denn wie jene hinter der Miene des Tiefsinns die hölzernste Vorstellung von Dichtung und dichterischen Schaffen barg, so versteckte sich hinter dieser bei aller gefeierten Vollendung der 'Methode' eine Unfähigkeit künstlerischen Nachfühlens und Nachschaffens, für die es eine Einsicht in den Dichtungsprocess überhaupt nicht gab. Und nicht weniger war ich überzeugt, dass gerade von dieser Einsicht d. h. von dem divinatorischen Tiefblick in die Dichterseele und ihr fühlendes Sinnen und webendes Träumen die höchste Leistung des Interpreten abhängt: hinzudringen zu dem Punkte aus dem das Kunstwerk gequollen ist, das es von hier aus nachschaffend zu verstehen gilt.

Da fiel mir eines Tages die reiche Sammlung alchemistischer Werke eines befreundeten, frühverstorbenen Chemikers in die Hände. Die Neugier, selbst einmal in die seltsame Welt zu blicken, die den wissenschaftlichen Freund interessiert hatte, liess mich mehrere der Werke vornehmen, und es dauerte nicht lange bis ich mich gefesselt fühlte. Nicht nur von dem Anklang mancher Wendungen und Ausdrücke an bekannte Faustsstellen, sondern vor Allem von dem mystisch-poetischen Hauch der Weltauffassung, die hinter diesen krausen Dingen stand und unzählige Geister jahrhundertelang in ihrem Bann gehalten hatte. Erst jetzt trat mir lebendig vor die Augen wie eng die Alchemie mit der Astrologie verknüft war, und wie beide von dem Gedanken der natürlichen Magie zusammengehalten wurden. Einmal in diesen Zauberkreis getreten, empfand ich es wie einen inneren Zwang ihn ganz und nach allen Seiten hin zu durchmessen, und zu erfahren, wie Alchemie, Astrologie, und Theurgie 'eins im andern lebt und alles sich zum Ganzen webt.' Ich lebte nach was der junge Goethe in seiner Frankfurter Dachstube erlebt haben musste, als er diese Welt mit der religiösen Inbrunst des rettungsuchenden Totkranken ergriff, und die Umrisse der Faustdichtung zuerst dem 'trüben Blick' schauernd aufgedämmert sein mögen. Noch klingen ja diese tiefen mystisch religiösen Erfahrungen der jungen Dichterseele,

wenn auch gedämpft, in dem ausführlichen Bericht von Dichtung und Wahrheit nach. Und in dem Kapitel über Johann Baptist Porta in seiner Geschichte der Farbenlehre weiss Goethe noch auf der Höhe des Mannesalters der Bedeutung der natürlichen Magie für die Entwickelung der Naturwissenschaften gerecht zu werden und vor Allem die ihr zu Grunde liegende Geistesstimmung zu würdigen: das erwartungsvolle, hoffende, gläubige Verhalten dem Geheimnis gegenüber, das Vorahnen zukünftiger Möglichkeiten, das seiner eigenen Geistesrichtung so viel eher entsprach als Zweifelsucht, Unglaube und die negierende, erkältende Manier der Neueren.

Ich habe in der Einleitung zu meiner Faustausgabe versucht, die noch ungeschriebene Geschichte der mystich-theosophischen Weltanschauung wenigstens nach ihren Umrissen darzustellen: ihre Entstehung im Neuplatonismus, besonders bei Plotin, ihre Wiedergeburt und Ueubegründung im Zeitalter der Renaissance, ihr Fortleben in der Theosophie des 17. Jahrhunderts und ihr schliessliches Eindringen in die Kreise des Pietismus, in denen sie Goethe zum innersten Erlebnis ward. Ich könnte heute, nach eingehender Beschäftigung mit der Vorgeschichte der Royal Society of England und dem Einfluss deutscher Mystik, namentlich Weigels und Böhmes auf das Geistesleben Englands, dieser Skizze noch hinzufügen, dass auch die Anfänge der experimentellen Naturforschung und der rein mechanistischen Weltauffassung noch von der Hülle der Theosophie umschlossen sind. Fast alle Begründer der Royal Society sind dieser Weltanschauung offen oder geheim noch zugetan.

Es war vorauszusehen, dass mein Versuch das Problem der Entstehung von Goethes Faust auf diesem Wege der Lösung näher zu führen, der landläufigen deutschen Kritik nicht bequem sein würde. Noch ist es ja nicht so lange her, dass es Herrn Wagner beim blossen Worte Mystik um Herz und Busen bange wurde. Etwas papiernen Einfluss von Swedenburg auf die bekannte Stelle im ersten Monologe Fausts hätte er mit Erlaubnis Erich Schmidts wol noch zaghaft zugegeben. Aber in die dunklen Regionen zu dringen, allwo die wolbekannte Schaar haust, die dem Menschen tausendfältige Gefahr von allen Enden her bereitet, wie hätte der Aengstliche es wagen dürfen? Dazu kam, dass er kein Englisch versteht, und mein Commentar war in dieser geheimnisvollen Sprache geschrieben. Mit Recht hat kürzlich Hermann Collitz im Vorwort zu seiner trefflichen Sammlung *Hesperia* über die Nichbeachtung der Leistungen amerikanischer Wissenschaft in Deutschland sich beklagt. Nach meinen eigenen Erfahrungen verbirgt sich hinter dem hochmütigen Totschweigen

unserer Leistungen gar häufig nur eine sträfliche Unkenntnis des Englischen.

Zum Glück haben jedoch Totschweigen und Philisterkritik den Fortschritt der Wissenschaft noch nicht aufgehalten. Konrad Burdachs geistvolle und tiefdringende Studie 'Faust und Moses' (1912), die, ohne meinen Faustcommentar zu kennen, den mystisch-theosophischen Einwirkungen auf Goethe eine ähnliche Bedeutung zuschreibt, wie ich, ist in diesen Blättern schon eingehend besprochen worden. Noch schlagendere Bestätigung der Resultate meiner Versuche brachte indessen ein Buch, das schon ein Jahr vor Burdachs Studie erschienen war. So überraschend war die Uebereinstimmung gewisser Ausführungen in Agnes Bartscherers Schrift *Paracelsus, Paracelsisten und Goethes Faust,*[1] dass ich mich an die Verfasserin brieflich um Auskunft wandte, ob ihr meine Faustausgabe, die in ihrem Literaturverzeichnis fehlte, bekannt gewesen sei. Sie antwortete mir darauf, was sie seitdem auch in der *Germanisch-Romanischen Monatsschrift*, 1913 S. 723 ff. wiederholt hat: dass ihr nur mein Aufsatz 'Die Quelle zur Erdgeistscene im Faust' (*Journal of Engl. and Germ. Phil.* IX, 1 ff.), auf den sie W. Wilmanns seinerzeit hinwies, nicht aber meine Faustausgabe zugänzlich gewesen sei.

Fasse ich die Hauptpunkte zusammen, in denen A. Bartscherer mit mir zusammen trifft, so ist es zunächst die Erkenntnis, dass die Magie, der Faust, des Kopf- und Wortwissens müde, sich ergibt, nicht die *magia illicita* d. h. also die Zauberei und Teufelsbeschwörung, sondern die *magia naturalis* ist. Das war ja und ist noch der Grundfehler der bisherigen Faustforschung, dass sie, dem Volksbuch und Puppenspiel folgend, Faust sofort zum Teufelsbeschwörer machte und darum für die Vision des Makrokosmus, wie die Erscheinung des Erdgeistes, ja schliesslich sogar für die wirkliche Beschwörung des bösen Geistes aus der Pudelgestalt keine genügende Erklärung fand. Wol hatte schon Kuno Fischer auf den Unterschied zwischen Magie und Zauberei hingewiesen—ein Unterschied, den weder F. Th. Vischer noch W. Scherer, mit dessen veralteten exegetischen Kunststückchen Frl. Bartscherer auf S. 10 sich unnötig auseinandersetzt, gesehen hatte—aber auch er machte von seiner Einsicht für die Auslegung keinen Gebrauch.

Mit Recht weist die Verfasserin ferner darauf hin, dass es in Goethes ursprünglichem Plan gelegen haben muss, den halb schuldigen, halb unschuldigen Uebergang Fausts vom Magus und Theurgen zum Teufelsbeschwörer vorzuführen

[1] Dortmund, 1911.

und damit seinen Helden unter das Gesetz der Entwickelung zu stellen. Wie der Dichter dabei an Wellings Warnung anknüpfte, wonach die bösen Geister der Luft sich dem Menschen leicht in verstellter Gestalt gesellen, ihn aus einer Verführung in die andere treiben, 'bis endlich die vollkommene Zauberei und der gänzliche Abfall durch das Abschwören gezeuget, so dann die letzte Scena der Opera ist,' hat die Verfasserin ebenfalls bemerkt.

Ob Goethe den Unterschied zwischen den beiden Arten der Magie gekannt habe, ist sonach eine überflüssige Frage. Es geht nicht nur aus Fausts Worten:

> Ob mir durch Geistes Kraft und Mund
> Nicht manch Geheimnis würde kund,
>
> . . . . . .
>
> Dass ich erkenne, was die Welt
> Im Innersten zusammenhält,
> Schau alle Wirkungskraft und Samen
> Und tu nicht mehr in Worten kramen,

womit er das Wesen der Magia naturalis ausspricht, sondern auch aus dem weiteren Verlauf der Scene hervor. Denn wer sich in der Literatur der natürlichen Magie näher umgesehen hat, der weiss, dass ihre Bekenner die Erscheinung und Berufung von Geistern—natürlich von guten—für möglich und erlaubt hielten. Wenn Frl. Bartscherer in ihrem einseitigen Bestreben Goethes Kenntnis der Magie und Theurgie allein auf Paracelsus zu beschränken, besonderes Gewicht darauf legt, dass dieser in seiner *Philosophia occulta* lehre, die wahre Magie gebrauche Ceremonien, Conjurationes, Consecrationes u. s. w. nicht, so hat sie übersehen, dass derselbe Paracelsus in seiner *Astronomia magna* (Frankfurt 1571 S. 28 ff.) dem wahren Magus die Macht zuschreibt, die Flagae d. h. die Geister, 'die des Menschen Heimlichkeit wissen,' zu zwingen ihm ihre Geheimnisse zu offenbaren. Und in demselben Werke (S. 44) erklärt er, dass 'Wörter und Characteres' d. h. also Beschwörungsformeln und Zeichen, wie Faust sie gebraucht, Kraft besitzen und dem Magus zu Gebote stehen.

Wie die Bedeutung der Magia naturalis, so hat die Verfasserin auch die Wichtigkeit der Astrologie und Alchemie für die frühe Faustdichtung richtig erkannt. Hatte doch Agrippa von Nettesheim, *De incertitudine* p. 161 (1643) schon längst betont: 'Magia cum Astrologia sic conjuncta atque cognata est, ut, qui magiam sine astrologia profiteatur is nihil agat, sed tota aberret via.' Mit welcher Kunst es Goethe verstanden hat, von dieser engen Verwandtschaft für den Aufbau der Scene Gebrauch zu machen, tritt bei Frl. Bartscherer freilich nicht klar genug zu Tage.

Der angehende Magier Faust wendet sich dem Manuscript des Astrologen Nostradamus darum zu, weil er auf dem Wege der Astrologie zum Verkehr mit den Geistern kommen will. Es handelt sich in der betreffenden Fauststelle vor Allem um Begriff und Bedeutung der 'Seelenkraft.' Ich glaube in meinem Commentar wie in dem erwähnten Aufsatz über die Quelle zur Erdgeistscene über jeden Zweifel festgestellt zu haben, dass es die *vis imaginationis* ist d. h. das Geistesvermögen der Phantasie das nach neuplatonischer Anschauung, besonders aber nach der Lehre des Jamblichus, das Mittel ist, durch das die Geister mit dem Menschen verkehren. Kein besserer Beweis aber für die Richtigkeit meiner Auffassung als das wunderbare Bild, das in Fausts Phantasie sofort beim Anblick des Makrokosmoszeichens aufsteigt. Denn ein grossartiges Phantasiebild und nicht etwa eine Geistererscheinung ist es, was Faust vor diesem Zeichen erlebt. Und er kann es erleben Kraft der geheimnisvollen Wirkung der 'heiligen Zeichen'—divina synthemata oder symbola nennt sie Jamblichus—in denen die Geister ihr Ebenbild erkennen und durch die sie darum, ohne menschliches Zutun, der Phantasie des Theurgen sich kundgeben.

Auch hier hat Frl. Bartscherer mit ihrer Annahme, dass Paracelsus den Gebrauch von Zeichen und Beschwörungen nicht zulasse, sich das tiefere Verständnis verbaut. Daher ist ihr denn die ausserordentliche Bedeutung, die das Wort (λόγος, verbum, nomen, sermo ist der technische Ausdruck dafür) in der Magie, der natürlichen, wie in der Zauberei hat, verschlossen geblieben. Ich müsste hier meinen Commentar ausschreiben, wollte ich diese Bedeutung des 'Wortes' mit Stellen belegen und zeigen, dass sie dem jungen Goethe unmöglich kann entgangen sein.

Schliesslich stimmen Frl. Bartscheres Ausführungen über die Alchemie in Goethes Faust vielfach mit meinen Ergebnissen überein. Ich halte diesen Abschnitt für den wertvollsten ihrer Schrift, wenn es mir auch scheinen will, als habe die Verfasserin hier ebenfalls manches Wichtige übersehen. Zunächst die volle Bedeutung der Tatsache, dass Goethe den Vater Fausts einführt und zwar als Alchemisten und Quacksalber. Zweierlei hat der Dichter damit beabsichtigt. Wie der Blick auf die Herkunft und die Jugendzeit Fausts uns zeigt, in welcher Luft Goethe ihn aufwachsen lässt—es ist der paracelsisch gefärbte mystisch-theosophische Pietismus der Klettenbergschen Kreise—so wird gerade die Erinnerung an diese dumpfe Jungendzeit, die Faust nun, nach der Enttäuschung durch den Erdgeist, ein Meer törichter, ja verbrecherischer Irrtümer erscheint, zum stärk-

sten Motiv innerlich den Uebergang zur Teufelsbeschwörung vorzubereiten und schliesslich zu vollziehen, wovor Welling den Magus warnte. Nicht umsonst hat der Dichter gerade hier, wo Faust die 'Geister der Luft' anruft und wo Wagner vor der 'wolbekannten Schaar' warnt, sich an Wellings Werk angelehnt. Damit aber steht wol über allem Zweifel fest, dass wenigstens dieser Teil der Scene 'Vor dem Tor' mit zu des Dichters frühen Conceptionen gehörte und dass er bei ihrer schliesslichen Ausarbeitung viel altes Material benutzt haben muss.

Dies führt mich zu einer allgemeinen Bemerkung. Ich halte Frl. Bartscherers Methode zum Beweis ihrer These auch spät entstandene Faustetellen heranzuziehen, für verfehlt. Es lassen sich in Goethes Verhältnis zur magisch-theosophischen Mystik deutlich zwei Perioden unterscheiden. Ich möchte die erste die Periode des naiven Erlebnisses und die zweite die der gelehrten Vermittelung nennen. Die erste reicht bis in die Zeit der italienischen Reise und hat in der Hexenküche wie in der Scene 'Wald und Höhle,' wo die ersehnte Henosis der Theurgie erreicht scheint, ihre letzten Ausläufer. Die zweite Periode beginnt mit der Wiederaufnahme der Dichtung unter Schillers Einfluss und schliesst die Arbeit am 2. Teil in sich. Was sich aus dieser Scheidung für die Entstehungsfrage und die Faustkritik überhaupt ergibt, habe ich in meinem Commentar zu zeigen versucht. Dass Goethe auch in seiner ersten Periode die magisch mystiche Literatur durchforscht habe, versteht sich nach seinem eigenen Zeugnis von selbst. Aber ein anderes ist die Lektüre, auch die ausgebreitetste, des gläubigen Jüngers der Magia naturalis, und ein anderes das bewusste Studium des reifen Mannes, der sich auf diese Weise in die versunkene, ahnungsvolle Jugendwelt zurückversetzen will.

Ich glaube, dass sich Frl. Bartscherer Goethes frühes Schaffen am Faust viel zu büchermässig gelehrt, zu schulmeisterhaft auf historische Treue berechnet vorstellt (s. z. B. S. 17). Sie vergisst darüber die Tradition der magischen Mystik, in der die Literatur, die Goethe damals bewältigte, noch in einem Masse lebendig war wie wir heute kaum mehr ahnen. Für den Kenner der Zeit ist es darum gerade zu ausgeschlossen, dass Goethe einzig auf Paracelsus und die von ihm abhängigen Schriftsteller sich beschränkt und in jenem das Urbild zu seinem Faust gefunden haben solle. Nicht nur Morhofs *Polyhistor*, sondern vor Allem Arnolds *Kirchen und Ketzergeschichte,* diese weitblickende historische Apologie der magisch-mystischen Weltanschauung durch einen ihrer

Bekenner, mussten dem jungen Dichter die Vertreter und Zeugen der grossen Bewegung und deren Literatur als gegenwärtig und weiterwirkend nahe bringen.

Damit hängt noch ein Weiteres zusammen, das Frl. Bartscherer wol andeutet (S. 111), aber in seiner ganzen Tragweite kaum überschaut hat. Ich meine die innige Verwandtschaft zwischen den seelischen Grundlagen der Magie und der Genieperiode. In meiner Faustausgabe habe ich bereits darauf hingewiessen, wie der junge Goethe bei Agrippa, Paracelsus und Böhme Anschauungen vom Wesen und den Kräften des Menschen gefunden hatte, für die ihm Herders Lehre vom Genie wie eine neue Bestätigung scheinen musste. Hier wie dort der Nachdruck auf die Phantasie, die göttliche Schöpferkraft, die im erregten Gefühl, im 'Herzen' ihren Sitz hat, hier wie dort die Verachtung der Schulwissens, das Vertrauen auf die 'Eingebung', das Streben nach intuitiver, absoluter Erkenntnis und das titanische Ringen nach Vergöttlichung des Menschen. Nicht von ungefähr sahen die orthodoxen Feinde Böhmes in ihm schon im 17. Jahrhundert einen Prometheus und Titanen, und nicht umsonst spotteten die Gegner des Geniewesens über die Stürmer und Dränger, 'die Jakob Böhme für ein Genie erklärten und keine neue Wahrheit mehr bewiesen, sondern *fühlten.*' Es ist für mich keine Frage, dass die eigentlichen Keime und Wurzeln der Geniebewegung, besonders aber des Begriffs vom Uebermenschen in der magisch-theosophischen Mystik zu suchen sind, und nur so wird uns auch verständlich, wie sich in Goethes ältester Faustdichtung diese Mystik und Herdersches Geniewesen so innig verschmelzen konnten.

Fasse ich mein Urteil über Frl. Bartscherers Buch zusammen, so halte ich es, von gewissen Schiefheiten und Misgriffen, die sich aus der einseitigen These und der von dieser bestimmten Methode ergeben, für einen wertvollen Beitrag zur Entstehungsgeschichte von Goethes Faust. Was auch rückständige Kritiker über das Werk sagen mögen: es hat der Faustforschung nun auch in Deutschland ein neues Feld erschlossen, auf dem die Verfasserin hoffentlich bald recht viele Mitarbeiter finden wird.

Nach dem bisher Dargelegten wird man es verstehen, wenn ich in Günther Jacobys tiefdringender Studie 'Herder als Faust,'[2] trotz ihres scharf geprägten Titels, die wertvollste Ergänzung zu Frl. Bartscherers Schrift erblicke. Da das viel umstrittene Buch im letzten Hefte des Journals eingehend besprochen wurde, so kann ich mich hier auf einige Bemerkungen beschränken.

[2] Leipzig 1911.

Zunächst möchte ich meine Verwunderung nicht zurückhalten über die beklagenswerte Unkenntnis Herders und den wahren Character seines Verhältnisses zu Goethe, welche die Kritik von Jacobys Buch vielfach zu Tage gefördert hat. Denn um diesem Buche völlig gerecht zu werden bedarf es nicht nur der grössten Vertrautheit mit Herders Geisteswelt, sondern auch der genauen Einsicht in die Art wie Goethe andere bedeutende Zeitgenossen der Reihe nach lebendig auf sich wirken liess: Klopstock, Wieland und zuletzt, ja neben Herder am tiefsten, Schiller, seinen grössten Mitbewerber. Die Zeugnisse, die hierfür in dem Briefwechsel zwischen Goethe und Schiller vorliegen, sind ganz besonders lehrreich, Goethes einzige Fähigkeit aufnehmender Hingabe und innerer Umbildung zu begreifen. Er gibt sich Schiller sozusagen in die Hand, will von diesem aus seinen Grenzen hinausgetrieben werden, lässt sich von ihm zum 'Wollen lernen' und zum Vaterländischen mahnen und nimmt sogar selber 'philosophisches Denken' in Schillers Sinne an. Noch lange nach dessen Tode lässt sich beobachten, wie er in Schillers Geist spricht und denkt.

Der so im reifsten Mannesalter sich nach anderer Geistesrichtung 'umzuarten' suchte, wie muss er in bildsamster Jugendzeit Herder umfasst und in sich aufgenommen haben, den geistgewaltigen Verkünder eines ganz neuen Lebens! [3] Und wie selbstverständlich ist es, dass sich die Grundanschauungen der Beiden auf Jahrzehnte hin decken! Als ob die Grossen jener Zeit nicht schliesslich alle an der Verwirklichung *eines* grossen Programmes gearbeitet hätten!

Dass es sich in Jacobys Buch um den bis heute wichtigsten Beitrag handelt, das einzige Verhältnis zwischen Goethe und Herder zu ergründen, die Abhängigkeit des jüngeren vom älteren Freunde zu bestimmen und ihr Zusammendenken zu verfolgen, scheinen die meisten seiner Kritiker übersehen zu haben. Keiner aber scheint mir bedacht zu haben, dass gerade dann, wenn man Jacobys These, Herder = Faust, ablehnt, immer noch ein höchst bedeutendes und schwieriges Problem zu lösen übrig bleibt.

Mit erstaunlicher Belesenheit und feinem Spürsinn hat Jacoby die Zeugnisse des Zusammendenken der Beiden, soweit die geistige Welt der Faustdichtung in Betracht kommt, in seinem Buche vorgelegt und zu zeigen versucht, dass eine Uebereinstimmung wie eine Abhängigkeit Goethes von Herder auch in den Teilen der Dichtung stattfindet, die nach meiner Ueberzeugung in den oben besprochenen, magisch-theosoph-

[3] Vergl. meinen Aufsatz 'Herder und Goethe', *Goethe-Jahrbuch* XXV, 156 ff.

ischen Erlebnissen Goethes wurzeln. Habe ich damit Recht, dann bleibt eben immer noch die Aufgabe zu lösen, wie so Vieles im Faust an Aehnliches bei Herder anklingen kann, zumal Jacoby es selbst als 'lächerliche Zumutung' abweist, 'sich vorstellen zu sollen, Goethe habe den Faust aus den einzelnen Schriften Herders zusammengestoppelt' (S. 371).

Ich glaube, dass die Lösung des Problems in der Tatsache zu suchen ist, dass auch Herder tief aus dem Geiste der Mystik getrunken hatte, und dass die vielen Zusammenstimmungen und Anklänge zuletzt aus gleicher Quelle geflossen sind. Noch fehlt uns ja eine gründliche Untersuchung über den Anteil, den die Mystik an der Grundverfassung des Herderschen Geistes, des vielseitigen, allumfassenden hatte. Was ihn, den Schüler Hamanns, zu ihr hingezogen hatte, mag eine Stelle aus einem Briefe an Lavater wenigstens andeuten: 'Ich habe durch keinen unsere Bibel lieber bekommen als durch Kinder und Narren d. i. Mystiker und Philosophen. Die Mystiker sind auch Philosophen nach ihrer Art, anders nicht zu betrachten (sie entwickeln und räsoniren aus ihrer *Natur* und *Empfindung*), und im Ganzen zieh ich sie den Wolffianern weit vor. Bei diesen wird alles Maschine, bei jenen doch alles *Leben und Empfindung.* Nur ihr Licht brennt im Rauch.'

Mit Recht weist Jacoby in dem wichtigsten Kapitel seines Buches (Das Gefühl und die Lehre Herders vom Menschen) auf die centrale Bedeutung hin, die gerade die Begriffe 'Leben' und 'Gefühl' für den jungen Herder hatten. Begriffe, die er an Goethe weiter gab, wie sie ihm selbst gewiss einst an der Mystik aufgegangen sein mochten. In dieser wurzelt auch das neue Erkenntnisverfahren Herders,[4] das er Goethe mitteilt: die Identificirung des Ich mit der Aussenwelt, 'die Synthese von Welt und Geist,' für die er anstatt 'denken' und 'erkennen' die von der Mystik geprägten Ausdrücke 'geniessen', 'fühlen' und 'schmecken' gebraucht.

Wie vertraut Herder mit der Vorstellungswelt und Sprache der Mystik, der Alchemie, des Neuplatonismus, etc. war, zeigen zahlreiche Stellen, die Jacoby in seinem Buche zu anderen Zwecken beibringt. Ganz aus dem Geiste der Mystik stammt schliesslich was Jacoby die Selbstvergottung Herders nennt. Es ist die Henosis des Neuplatonismus, die, aus ähnlichen seelischen Voraussetzungen geboren, bei den Mystikern aller Zeiten widerkehrt.

Ist es nicht schwer zu verstehen wie sich bei gleicher seelischen Grundstimmung, bei gleicher geistigen Befruchtung

[4] Vergl. *Goethe-Jahrbuch* XXV, 160 ff.

und innerster Erfahrung ähnliche Gefühle und Gedanken in beiden Geistern entwickeln konnten, so zeigt sich doch auch ein bedeutender Unterschied in der Art wie das aus mystisch-theosophischer Anschauung Gewonnene oder Gewachsene bei beiden zum Ausdruck kommt. Während es bei Herder zum Schlüssel wird zur tiefsten und umfassendsten Erkenntnis der Welt, der Kunst und der Geschichte, drängt und formt es sich in Goethes schöpferischem Dichtergeist zu lebendigen Gestalten. Gewiss, auch in Herders Gedichten weben in Halbdunkel Geister aus der Welt der Magie, aber sie erscheinen ihm nur in der Ferne, in Träumen oder nächtlichen Visionen, und seine geringere Dichterkraft hat es nicht vermocht sie zu zwingen, dass sie sich ihm völlig enthüllen und ihre Geheimnisse offenbaren.

Und doch glaube ich, dass Herder der Faustgestalt Goethes wesentliche Züge gegeben hat. An dem geistesmächtigen Freunde ist dem jungen Dichter wol zuerst die innige Verwandtschaft zwischen Magus und Genie aufgeblitzt und zum klaren Bewusstsein geworden, was er bisher nur dunkel geahnt hatte. Jetzt erst ward es ihm möglich der Sagengestalt des Magiers den Geist der neuen Botschaft des Mannes einzuhauchen, als dessen 'Apostel' er, trotz zeitweiser Verstimmung und vorübergehender Entfremdung, bis tief in die Weimarer Zeit hinein sich fühlte.

Julius Goebel.

SPENSER'S SHEPHERD'S CALENDER IN RELATION TO CONTEMPORARY AFFAIRS, by James Jackson Higginson, Ph. D. New York. The Columbia University Press, 1912. Pp. xii + 364.

After the scathing but just [1] notice of the *Athenaeum* (1912, p. 755), one approaches Mr. Higginson's dissertation in a spirit of extenuation. It certainly shows praiseworthy industry in research (see p. 220, n. 52), and sometimes achieves (as in the cases of Palinode and the relation of the alleged Areopagus to the *Shepherds' Calender*) contributions to Spenser scholarship of distinct value. The fundamental objection is one from which Columbia dissertations are almost uniformly free—the publication of argumentative matter, which should be threshed out in journals, in the semi-expository form of a book which is likely to be referred to as expository. Nor need this topic have been so treated: the

[1] Unjust, however, in suggesting that Mr. Higginson wholly fails to allow for Spenser's indebtedness to Marot, Mantuan, and others.